Das

Ethische Problem

im Schosse des

Judenthums zur Zeit Jesu.

Erster Abschnitt
der demnächst erscheinenden Abhandlung:
Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und seinem eigenen Messiasbewusstsein.

Von

Lic. **Eugen Ehrhardt.**

Freiburg i. B. und Leipzig 1894.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Dep. Strasburg

Das

Ethische Problem

im Schosse des

Judenthums zur Zeit Jesu.

Erster Abschnitt
der demnächst erscheinenden Abhandlung:
Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und seinem eigenen Messiasbewusstsein.

Von

Lic. **Eugen Ehrhardt.**

Freiburg i. B. und Leipzig 1894.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

A. Rückblick auf die Propheten.

„Jahveh ist nicht der Gott Israels schlechthin, sondern der Gott des gerechten Israels. Dies gerechte Israel ist aber nicht das Volk der Gegenwart, sondern ein aus dem Schmelzofen heisser Prüfungen hervorgegangenes neues Volk.“ In diese Sätze lässt sich die Predigt der Propheten füglich zusammenfassen. Sie hatten die noch ganz zum Standpunkte der Betrachtung Jahvehs als Volksgottes gehörige Frage zu beantworten: Unter welchen Bedingungen wird sich Jahveh zum Heile Israels offenbaren? und sie gaben auf diese Frage eine Antwort, welche sie und ihr Volk dazu führte, den Volksgott immer mehr als den Völker- und Weltgott zu betrachten, die Antwort: Wenn Israel durch Heiligkeit, durch Uebung von Liebe und Gerechtigkeit das Wesen Gottes zu dem seinigen machen wird, und dadurch seiner Heilsoffenbarung gleichsam den Boden bereiten. Israel muss sich in eine solche Verfassung versetzen, dass es seinem sittlichen Wesen nach Gottes Volk ist, dann wird ihm Gott Glück und Herrschaft zu Theil werden lassen, zum Beweise dass seine, des gerechten und heiligen Gottes, Macht die höchste in der Welt ist.

Die weltgeschichtliche Bedeutung der Propheten ist die, dass sie als das oberste irdische Gut eine menschliche Gemeinschaft betrachteten, welche die höchsten sittlichen Ideale zu verwirklichen strebt und die Herstellung einer solchen Gemeinschaft als die wahre Erfüllung des göttlichen Willens verkündeten. Ihre Schranke besteht darin, dass sie diese Gemeinschaft als die Trägerin des höchsten Gutes überhaupt,

des eigentlich religiösen Gutes der vollkommenen Gottesgemeinschaft betrachteten, dass sie von der Verwirklichung derselben die völlige Gnaden- und Heilsoffenbarung Gottes erwarteten.

Suchen wir die Tragweite dieser Fassung des ethischen Problems, die sich den Propheten aus den Verhältnissen, in denen sie lebten, ergab, genauer zu bestimmen.

Der Kern der prophetischen Predigt war ursprünglich ein ganz einfacher: Israel sei gerecht und Gott wird es beglücken. Sie hatte zunächst nur zum Zweck, den unverbrüchlichen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Lohn, Ungerechtigkeit und Strafe zu proclamiren[1]. Aber die Propheten standen der Thatsache gegenüber, dass das auserwählte Volk der Gerechtigkeit den Rücken kehrte. Diese Thatsache wurde nun gerade der Anlass, dass ihre Verkündigung einen höheren Schwung nahm. Sie knüpften an dieselbe eine herrliche theistisch-teleologische Betrachtung. Gerade an diesem ungehorsamen Volke will sich Jahveh verherrlichen. Ein Theil, ein Rest derselben muss zur Gerechtigkeit hindurch dringen und wird dann, mit Glück und Macht gekrönt, zu seinem Heil, zum Heile der Völkerwelt, zur Ehre Gottes, der göttlichen Gnadenoffenbarung theilhaftig werden.

Aus der Erwägung dieser einfachsten Grundelemente des Prophetismus ergibt sich, dass die Ethik der Propheten einen durchaus messianischen Character trägt, ihrem innersten Wesen nach messianische Ethik ist. Ich gebrauche dies Wort messianisch natürlich im allgemeinen, nicht im speciellen Sinn, d. h. ich beziehe es nicht auf eine Messiasperson, sondern auf eine Zeit definitiver göttlicher Heilsoffenbarungen. Eine solche gilt den Propheten als das höchste sittlich-religiöse Gut, welches das Ziel alles ethischen Strebens sein muss. Ihr Eintritt aber hängt davon ab, dass eine gerechte und heilige Gemeinschaft vorhanden sei, Trägerin

[1] Es liegt auf der Hand, dass die eigentlich messianische Verkündigung, von einer Endzeit des Heils, sich erst allmählig bei den Propheten herausstellt. Nur in dem Masse als die Gegenwart ihr Ideal von sich stiess, haben sie ihren Blick auf die Zukunft gerichtet.

jener Offenbarungen zu werden. Sobald eine solche vorhanden sein wird, wird ihr Gott die Fülle seiner Heilsgaben zuertheilen. Zum Theil sind dieselben ja unmittelbar an die Beobachtung der sittlichen Ordnungen geknüpft, zum Theil wird sie Gott durch wunderbare Eingriffe in die Natur- und Völkerwelt seinem auserwählten Volke zuwenden.

Der durchaus diesseitige Character der prophetischen Verkündigung tritt hier hervor. So fest auch der Glaube der Propheten an das Liebesverhältniss Jahvehs zu Israel ist — zu diesem Glauben hat sich bei ihnen die heidnische Vorstellung vom Volksgotte verklärt — letztlich bedarf er doch der Bestätigung durch die Weltereignisse. Dass Gott auf Seiten Israels steht, muss am Ende dadurch offenbar werden, dass diesem Volke Macht und Glück zufällt.

Man könnte gegen die obigen Behauptungen einwenden, dass sich in den meisten prophetischen Stellen, die hier in Betracht kommen, die Sache zunächst gar nicht so darstelle, wie sie hier geschildert wurde. Wir finden gerade da, wo der Zusammenhang zwischen dem künftigen Heilszustande des Volkes und seiner sittlichen Beschaffenheit am lebhaftesten betont wird, nicht sowohl Aufforderungen durch Herstellung der sittlichen Basis der göttlichen Endoffenbarungen diese vorzubereiten, als vielmehr die Verheissung, Gott werde Israel gerecht machen — in dem doppelten Sinne der Freiheit von Schuld und der Tüchtigkeit zum Guten — und werde dies von ihm gerecht gemachte Israel sich des ungestörten Genusses des vollkommensten Friedens, des höchsten Glückes[1], der Herrschaft über seine Feinde, sich erfreuen lassen.

Es hiesse natürlich sich einen durchaus falschen Begriff von der Gesinnung und Predigtweise der Propheten machen, wollte man etwa die Ermahnung zum sittlichen Fortschritt als den Kern ihrer Verkündigung betrachten. Als tief reli-

[1] Das liegt schon in der Gesammtvorstellung der Propheten vom nothwendigen Untergang und dem gewissen Wiederaufleben Israels. Vgl. Jes 6 11 ff. 10 20 ff. und besonders Deuterojesajas, bes. 45 8. Ganz unvermittelt, als Werk Gottes, kommt das Heil Micha 4, Amos 9.

giös angelegte Naturen sind sie, bei allem Dringen auf die sittliche Energie, von der Ohnmacht des Menschen zum Guten doch vollkommen überzeugt; und die letzte Ursache menschlicher Gerechtigkeit ist ihnen stets Gottes Gnade. Der Bund Gottes mit seinem Volke ist eine Gnadenerweisung, die er ihm zu Theil werden lässt[1]. Das Volk bedarf auch beständig der Vergebung Gottes und diese Vergebung wird sogar eines der wichtigsten Güter sein, welche die gehoffte Heilszeit bringen soll. Allein es handelt sich hier gar nicht um den Gegensatz[2] zwischen moralistischer und religiöser Betrachtungsweise des sittlichen Lebens und Strebens, sondern um die Frage, ob die Propheten das höchste religiöse Gut, die vollkommene Heilsoffenbarung Gottes, unmittelbar und unauflöslich an die Existenz einer heiligen und gerechten Gemeinschaft geknüpft haben oder nicht. Diese Frage aber ist entschieden zu bejahen. Mochte desshalb die Predigt der Propheten mehr verheissende oder mehr auffordernde Form an sich tragen, ihre praktische Befolgung konnte nur darin bestehen, durch Herstellung eines idealen Gemeinwesens die Offenbarung des göttlichen Heils vorzubereiten.

Zur Vermeidung jeder einseitigen Würdigung der Pro-

---

[1] Vgl. Jes 30 18ff., Micha 7 18ff., Jes 44 22f., Ezech 16 60ff., Jes 61 10 11 64 9ff.

[2] Dieser Gegensatz ist innerhalb der Prophetie vorhanden. Er tritt besonders deutlich hervor zwischen Amos und Hosea. Ersterer ist so sehr Moralist, dass er das Verhältniss Jahvehs zu Israel dem zu anderen Völkern gleichzustellen geneigt ist (Amos 1 u. 2). Letzterer dagegen hegt eine Zuversicht zu der in Gottes Liebe begründeten Erwählung Israels von einzigartiger Tiefe. Der prophetische Glaube, dass Israel von Gott aus Gnaden erwählt sei, birgt einen, allerdings unentwickelten, Keim in sich zur Ueberwindung des Moralismus, dem später die israelitische Frömmigkeit verfiel. Allein der immer mehr sich bahnbrechende Gedanke, dass der Vorzug Israels im Empfange des Gesetzes bestehe, liess ihn nicht zur Entfaltung kommen. Später wurde sogar die Mittheilung des Gesetzes an Israel auf sein Verdienst zurückgeführt. Nach Pesikla 186a hat Gott allen Völkern dasselbe angeboten, aber Israel allein nahm es an. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie 1880, S. 56, vgl. Sap. Sal. 18 4.

pheten mögen auch noch folgende Bemerkungen dienen: Es darf keineswegs verkannt werden, dass neben dem, was als die Grundrichtung ihres Denkens zu betrachten ist, sich noch andere Momente religiösen Lebens und religiöser Erkenntniss bei ihnen finden. Wie bemerkt, fanden sie das Volk, das Träger ihres Ideals werden konnte, nicht vor; sie mussten es schaffen aus einer massa perditionis heraus. Durch diese Aufgabe wurden sie hingewiesen auf die Einzelseelen, und damit auf eine Vertiefung ihrer sittlichen Forderungen geführt, wie sie eben nur dem Einzelnen, nicht einer Gemeinschaft gegenüber möglich ist[1]. Ferner aber, indem sie für die vielen Enttäuschungen, die ihnen wurden, für das lange Harren, das ihnen auferlegt ward, Trost suchten, gelangten sie zu religiösen Erfahrungen, zu einer Innigkeit der Gottesgemeinschaft, die mehr Werth besassen, als was sie eigentlich suchten. Trotzdem wäre es ein Irrthum, die geschichtliche Stellung der Propheten nach diesen unentwickelt gebliebenen Keimen bestimmen zu wollen. Ihre Hauptbestrebungen haben doch, wie Wellhausen[2] mit Recht

[1] Hier ist besonders hinzuweisen auf Jer 17 10 20 12. S. dazu Duhm, Theologie der Propheten, S. 246. Micha 6 8.

[2] S. Wellhausen, Geschichte Israels und Judas, S. 52, 69.

Das Individuum ist im Grunde für die Propheten nur ein Durchgangspunkt aus dem alten Volke zum neuen. Die berühmte Stelle Jer 31 31 ff. ist hier charakteristisch. Eine Umwandlung der Herzen erscheint nöthig, aber was in die Herzen geschrieben werden soll, ist eben doch wieder ein Gesetz, eine Gemeinschaftsordnung. Ich kann daher Duhm nicht beistimmen, wenn er l. c. S. 216 sagt: für Jeremias sei das sittliche, mit Gott persönlich verbundene Individuum das Subject der Religion. Dagegen mit Recht Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte, S. 239: Jeremias denkt nicht daran, das Individuum an die Stelle des Volkes zu setzen. Freilich betrachtet Smend Jer 30 u. 31 als nachexilisch. Vgl. auch Smend's Ausführungen l. c., S. 255.

Mehr im Sinne Duhm's, Wellhausen, l. c. S. 77—78.

Vgl. zur angeführten Jeremiasstelle Ezech 11 19 ff. 36 27. An diesen Stellen ist deutlich die schon z. Th. vorhandene und sich bildende Thora als Inhalt des neuen Geistes bezeichnet.

Der Individualismus, wie er Jer 31 29 ff. Ezech 18 2 ff. auftritt, hat wesentlich eine negative Bedeutung. Das Volk soll vom Banne der

behauptet, in der Aufstellung des Gesetzes ihr Ziel gefunden, allerdings in einer Weise, die ihren Erwartungen sicher nicht voll entsprach; aber wann hat jemals auf dem Gebiete des menschlichen Gemeinschaftslebens die Wirklichkeit dem Ideale entsprochen!

Es ist von der grössten Wichtigkeit für das richtige Verständniss der folgenden Entwickelung, die einfache Thatsache des messianischen Characters der prophetischen Ethik in allen ihren Consequenzen zu würdigen. Zu diesem Zwecke seien folgende Punkte hervorgehoben:

1. Das höchste Gut, welches die messianische Ethik, wie sie sich als Inhalt der prophetischen Verkündigung darstellt, erstrebt, ist in Wahrheit ein Complex von Gütern sehr verschiedener Art, die sich ineinander und durcheinander verwirklichen sollen. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Volkes — der Einzelne kommt hier natürlich nur als Glied des Ganzen in Betracht — ist ein Moment an diesem complicirten Heilsgute[1], aber das irdische Glück, und zu diesem gehört ganz wesentlich Herrschaft und Sieg, ist auch ein solches[2]. Niemals haben die Propheten das sittliche Leben bloss als Mittel zum Zwecke betrachtet, niemals aber auch von einem definitiven äusseren Glückszustande abgesehen. Wir können es auch nicht anders erwarten. Hätten sie den Einzelnen als Träger des höchsten göttlichen Heils betrachtet, so hätte der Gedanke an innerliche Seligkeit bei ihnen dominirend werden können, der ihnen sicherlich nicht fremd war, aber sie hatten es mit einer Gemeinschaft zu thun, und desshalb musste die zur Vollendung des religiösen Erlebnisses unentbehrliche Glückserfahrung durch äussere Güter vermittelt werden. Wo der Blick auf das Jenseits

---

Vergangenheit befreit werden, und Muth gewinnen zur Bildung einer neuen Gemeinschaft.

[1] Auch bei Deuterojesaja, trotz Stellen wie 60 21 61 6 steht doch mmer das ideale Volk im Vordergrund.

[2] Besonders charakteristisch ist hier in der herrlichen Schilderung Jes 60, der. V. 12.

fehlt, da ist es stets ein Resignationsgedanke, die Seele des Einzelnen, der ja von der Welt zermalmt werden kann, zum Träger des höchsten Gutes zu machen. So sehr aber auch die Propheten im Einzelnen Resignation geübt haben, so konnte doch Resignation niemals ihre endgültige Losung sein. Weil die Grenzen ihres geistigen Horizontes mit den Grenzen dieser Welt zusammenfielen, musste auch das höchste Gut, in dessen Zuertheilung Gott sich in der vollkommensten Weise offenbart, etwas weltförmiges sein, die Träger desselben mussten zuletzt in dieser Welt siegreich und herrlich dastehen.

In dem Zusammentreffen dieser beiden Momente, Gerechtigkeit und Heil, soll sich endlich die volle und ganze Gottesoffenbarung verwirklichen[1]. Dass Gott sei, dass er mächtig, gerecht, heilig sei, dass er sein Bundesvolk liebt, das war ja der feste Punkt, von dem die prophetische Predigt ausging, aber die volle Bestätigung dieser geglaubten Wahrheiten, der Vollbesitz und Vollgenuss Gottes, wird doch erst dann eintreten, wenn eine heilige Gemeinde herrschend und mit allen Glücksgütern ausgestattet dastehen wird.

Wenn man die prophetischen Darstellungen von der Endzeit im Zusammenhange liest und in ihrer ganzen Tiefe auf sich wirken lässt und nachzuempfinden sucht, so erhält man einen gewaltigen Eindruck[2] von der Macht der Gottessehnsucht, welche die prophetischen Männer erfüllte. Sie schauen aus nach Israels Herrschaft, nach der Herrlichkeit, die es vor aller Welt schmücken soll, aber über diese äusseren Erweise seiner Huld hinaus blicken sie bis auf etwas noch Erhabeneres, noch Beseeligenderes, dass in denselben nämlich sich Gott selbst seinem Volke in einer Weise nahen werde wie nie zuvor. Und doch kann sich die prophetische

---

[1] Dass die Heilszeit der Zukunft erst die Vollendung des religiösen Verhältnisses zwischen Jahveh und seinem Volke bringt, dafür zeugt besonders der mehrfach vorkommende Ausdruck: Ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein. Jer 24 7 31 33 32 38 Hosea 1 9 u. 2 23.

[2] Siehe besonders Jes 60.

Verkündigung nicht von dem Gedanken losmachen, dass diese Offenbarung[1] eben im Glücke und in der Macht einer heiligen Gemeinde zu Stande kommt. Je erhabener die Zukunftserwartungen der Propheten uns anmuthen, desto näher liegt uns auch das Gefühl: Wie leicht kann der heilige Hauch der Gottessehnsucht, der in ihnen weht, verschwinden, um nur das Verlangen nach den äusseren Erweisen der göttlichen Macht und Gnade zurück zu lassen.

In dem Ganzen der prophetischen Auffassung des höchsten Heils ist also schon eine Spannung, ein Gegensatz bemerkbar, der in der Folgezeit auch in der That seine verwirrende und auflösende Wirkung ausgeübt hat. Neben die Gottesgemeinschaft, dieses geistige religiöse Gut, und ihre nothwendigen Correlate die Gerechtigkeit und Heiligkeit, tritt das irdische, äusserliche Gut[2] der Macht und Herrschaft.

2. Die messianische Ethik der Propheten trägt einen durchaus socialen Character. Das Ziel, welches sie verfolgen, ist, dass in einer Volksgemeinschaft und ihren Ordnungen Gottes Wesen sich gleichsam wiederspiegle. Gewiss schwebt auch den Propheten ein Idealbild des einzelnen Frommen vor, aber der sittliche Beruf des Einzelnen geht eben doch für sie in dem der Gesammtheit auf, die Höhenlage der von ihm geforderten Sittlichkeit bestimmt sich ganz nach der von der Gemeinschaft geforderten. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass die Propheten nur ein äusseres Thun verlangen; nein, der Einzelne soll aufrichtig die Zwecke der Gemeinschaft zu den seinigen machen, aber damit hat er

[1] Dieser Gedanke nimmt bisweilen die Form an, dass Gottes Ehre selber dabei interessirt ist, dass Israel nicht mit Schanden dastehe vor den Völkern. Siehe besonders Ezech 20 44 36 19 ff. 38 23. Vgl. die Bemerkung von Renan, Histoire du peuple d'Israel III, 10 und Kayser, Die Theologie des alten Testaments, herausg. von K. Marti, Strassburg 1894, S. 135 f.

[2] Die von Duhm in Bezug auf Amos gemachte Bemerkung, dass im Volke Jahves sich die zwei Haupteigenschaften Gottes wiederspiegeln, der sittliche Charakter und der Machtbesitz gilt im Grunde von allen Propheten. S. Duhm, l. c. S. 124 f.

auch genug gethan. Nicht als Einzelner realisirt er das höchste sittliche Ideal, er trägt nur dazu bei, dass die Gemeinschaft es verwirkliche.

3. Die messianische Ethik will das höchste Gut theils direct hervorbringen, theils das Volk zum Empfang desselben würdig machen. An die Uebung der Gerechtigkeit, an die Aufstellung von Ordnungen, welche der Barmherzigkeit und Billigkeit ihr Recht werden lassen, knüpft sich ja unmittelbar soziales Glück. Allein durch diese nothwendige Verknüpfung von Gerechtigkeit und Glück ist das Heil der heiligen Gemeinde noch nicht gesichert, noch vollständig hergestellt. Aeussere Feinde können es bedrohen, die Natur stellt sich seiner vollkommenen Realisirung entgegen. Und doch wird und muss das fromme Israel zu einem Zustande ungetrübter Freude gelangen. Diese wird ihm zu Theil werden, wenn einst beim grossen Völkergerichte, am Tage Jahvehs, seine Widersacher gerichtet werden, während das auserwählte Volk, oder doch sein heiliger Kern, mit Ehren besteht, und wenn dann auch die Natur seinen Zwecken dienen wird[1]. Das höchste Gut im Sinne des Messianismus ist also Gegenstand des Hoffens und Harrens. In dem Glücke, welches seine Gerechtigkeit ihm schon in der Gegenwart verleiht, besitzt Israel gewissermassen ein Angeld desselben, und in seiner Treue gegen Jahveh eine Anwartschaft auf den Vollbesitz, immerhin aber bleibt sein sittliches Leben, sobald es unter den höchsten religiösen Gesichtspunkt gestellt wird, ein ringendes, nicht in sich selbst befriedigtes, seinen Ruhepunkt in der Zukunft suchendes.

4. Die messianische Ethik hat ihrem Grundcharacter nach eine nomistische Tendenz. Sie erstrebt einen definitiven Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit des aus-

[1] Dieser letztere Gesichtsqunkt kommt nicht durchgängig zur Geltung. Bei Jeremias z. B. fehlt er, dagegen finden wir ihn bei Jes 11, 30 und bei Ezech 34. Am weitesten geht Deut 65 17 ff. 66 22. Indess wie sehr seine Ausdrücke poetisch zu fassen sind, beweist gerade die Schilderung C. 65.

erwählten Volkes. Ganz von selbst ergibt sich aus diesem Streben das Andere, nach definitiven Normen. Das letzte Ziel derselben — und das ist das Wesen des Nomismus, zugleich aber der Grund des inneren Widerspruches, den er in sich birgt — ist, an den Ordnungen einer Gemeinschaft von Menschen dasjenige zu realisiren, was in Wahrheit nur an der Seele des Einzelnen realisirt werden kann, einen permanenten Character der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Dieser Zweck aber legt die Aufstellung statutarischer Normen nahe, bezw. die religiöse Werthung vorhandener. Dieselben sollen die grossen Principien der Heiligkeit, der Gottes- und Nächstenliebe, aus denen sie fliessen, zur Geltung bringen. Die Gefahr liegt aber nahe, dass sie dieselben überwuchern, ja an ihre Stelle treten.

Gegen eine solche Verkehrung des sittlichen Lebens und Denkens erhebt das prophetische Bewusstsein den energischsten Protest, und auch später ist dieser Protest nie verstummt.

Dennoch ist es unzweifelhaft, dass gerade der von den Propheten begründete messianische Character der Ethik Israels zu dieser Krankheitserscheinung des sittlichen Lebens Anlass gegeben hat.

Diese wenigen Züge[1] mögen genügen, den prophetischen

[1] Ich habe die Entwickelung der prophetischen Predigt in der Richtung vom Partikularismus zum Universalismus nicht berührt, weil sie an dem Charakter ihrer Ethik nichts ändert. Sobald einmal die Propheten die Erkenntniss gewonnen hatten, dass die Herstellung der Gerechtigkeit das treibende Motiv in der Geschichte sei, entstand zwischen ihrem Patriotismus und ihrem religiös sittlichen Glauben eine gewisse Spannung. Der Gedanke, dass das empirisch gegebene Volk Träger des Heils sei, wurde wankend in ihnen, und sie gaben ihn allmählich gänzlich auf, um ihre Blicke auf ein engeres heiliges Israel, dann aber auch auf ein durch den Zutritt der Völkerwelt erweitertes Israel zu lenken. Aber der Gedanke, dass eine triumphirende heilige Gemeinde letztes Ziel der Wege Gottes sei, blieb unberührt. Dieser Gedanke hat dem prophetischen Universalismus einerseits Vorschub geleistet, andererseits aber auch, im Verein mit dem patriotischen Motiv, ihn gehemmt. Die Endzeit soll den Sieg einer heiligen Ge-

Ausgangspunct der ethischen Entwickelung in Israel zu zeichnen. Es ist natürlich nicht der Zweck dieser kurzen Darlegung, auch nur im Umriss ein Bild der reichen Gedankenwelt der Propheten zu entwerfen. Sie will nur darauf hinweisen, wie neben denjenigen Elementen ihrer Verkündigung, die Jesus später neu belebt und sich aneignet, auch die Keime zu der Gestaltung des sittlichen Denkens und Lebens sich finden, gegen die Jesus reagirt hat, und zwar als nothwendige Folge des religiösen Standpunctes, den sie einnehmen.

B. Das Gesetz.

Die letzten Propheten münden ein in das Gesetz. Einige kurze Bemerkungen sind nothwendig, um das Verhältniss der Thora zum Messianismus in das rechte Licht zu stellen.

Der messianische Character des Gesetzes ist schon mehrfach hervorgehoben worden[1], hat aber vielleicht doch noch nicht die ihm gebührende Beachtung erfahren.

In dem Gesetze glaubte Israel das absolut vollkommene Mittel zu besitzen, um das von ihm erstrebte höchste Gut zu erlangen, wenn es auch natürlich ist, dass das Gesetz

---

meinde bringen, zur vollkommenen Offenbarung der Gerechtigkeit Jahves. Damit ist auch für die Endzeit ein Gegensatz zwischen Frommen, welche triumphiren, Gottlosen, welche unterliegen, vorausgesetzt, welcher mehr oder weniger mit dem Gegensatze zwischen Israel und den Heiden zusammenfallen musste. Auch Deuterojesajas kennt keine Gleichstellung der Völker mit dem auserwählten Volk. Vgl. Jes 61 5, vgl. Kuenen, Volksreligion nnd Weltreligion, Berlin 1883, S. 143ff. Ueber die Messiaserwartung der Propheten siehe unten.

[1] Vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel II, S. 56ff., vgl. desselben: Die messianische Hoffnung i. Psalter, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 2. Jahrgang, Heft 5, S. 412 und Smend, Zeitschrift für alttest. Wissenschaft 1882. Ueber die Genesis des Judenthums, S. 94.

Sogar den Heiden gegenüber wurde der messianische Charakter des Gesetzes hervorgehoben Sibyllinische Weissagungen, Buch III, 734ff. (citirt nach der Ausgabe von Friedlieb: Die Sibyllinischen Weissagungen, vollständig gesammelt v. J. H. Friedlieb 1852).

nicht zu allen Zeiten mit gleicher Intensität unter den messianischen Gesichtspunct gerückt wurde.

Die segensreiche erziehliche Wirkung der Thora kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Auch manche ihrer Bestimmungen, die Jesus später auf das energischste bekämpft hat, haben zeitweilig eine segensreiche Wirkung ausgeübt. Ihre nachtheiligen Folgen liegen aber nicht minder auf der Hand. In der prophetischen Periode konnte sich das sittliche Streben noch individuell gestalten. In dem Maasse, als ein inspirirter Buchstabe Macht gewann, trat eine immer grössere Gleichförmigkeit des sittlichen Handelns ein, damit aber auch eine Erstarrung der Sittlichkeit und eine Veräusserlichung derselben, denn der pünktliche Gebrauch des unfehlbaren Mittels konnte, wenn auch nicht in der Theorie, so doch in der Praxis, das ernsthafte Wollen des Zweckes ersetzen.

Das Gesetz ist eine Gemeinschaftsordnung, welche das Leben des Volkes Israel im Sinne der prophetischen Predigt zu regeln unternimmt. Dieselbe sucht durch Geltendmachung der Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit unmittelbar zu beglücken, sie wurde aber auch, und das ist die religiös bedeutsame Seite an ihr, als Mittel der Vorbereitung zukünftiger göttlicher Heilsoffenbarungen betrachtet. Sowohl die ethisch-socialen Normen als die cultischen werden nach dieser Richtung hin gewerthet. Eine ganz besondere Beachtung verdienen diejenigen Vorschriften, welche man als asketische zu bezeichnen berechtigt ist, ich meine die Reinheits- und Speisegebote. Welches auch ihr ursprünglicher Sinn gewesen sein mag, ihre Bedeutung wurde immer mehr die, Israel zu einem abgesonderten Volke zu machen, seine Absonderung von den übrigen Nationen in greifbarer Weise darzustellen. Es brach sich allmählig eine Anschauungsweise Bahn, die eine gewisse Aehnlichkeit hat mit derjenigen, auf welche im Mittelalter die Theorie von der Ueberordnung des geistlichen Standes über den weltlichen erbaut wurde. Der geistliche Stand galt als ein der Welt entnommener, gerade

auf diese seine Weltflucht aber gründeten sich seine Ansprüche auf Weltherrschaft. Israel flieht, zwar nicht die Welt, aber doch die Berührung mit den Heiden, nicht nur um nicht von ihnen befleckt zu werden und ihren Greueln fern zu bleiben, sondern auch um in seiner Heiligkeit eine Anwartschaft auf eine einstige Herrlichkeitsstellung in der Völkerwelt zu besitzen.

Dieser Theil der Thora, ohne ganz aus dem prophetischen Gesichtskreise herauszufallen, liegt doch dem Kerne der prophetischen Verkündigung sehr fern. Die Propheten eiferten und stritten dafür, dass in Israel „das Recht fliesse wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein starker Strom", dass Wittwen und Waisen nicht unterdrückt werden und der arme Schuldner nicht der Unbarmherzigkeit des reichen Wucherers unterliege. Israel soll durch die That laut in aller Welt verkünden, dass Gott ein Gott des Rechtes und der Liebe ist, es soll kostbare Frucht der Gerechtigkeit bringen, daran hängt sein Heil. Conventionelle, unfruchtbare Bestimmungen stossen die Propheten ab. Und doch, indem sie das Volk als Subject der Religion auffassten und seine Gemeinschaftsordnung als ein Mittel, religiöses Heil zu erlangen, haben sie es mit verschuldet, dass im Gesetze eine äusserliche, in steifen Formen sich bewegende Sittlichkeit mit der fruchtbaren Ausübung der Gottes- und Nächstenliebe in Concurrenz trat.

Das Gesetz wurde allgemein als Gabe Gottes betrachtet. Diese Anschauung wurde von der israelitischen Frömmigkeit vorwiegend in dem eben entwickelten Sinne verstanden, nämlich dass man im Gesetze den rechten Weg zum messianischen Heile besitze. Sie war aber auch noch einer anderen Auslegung fähig. Das Gesetz konnte selbst als höchste Heilsgabe betrachtet werden. Besass Israel nicht in ihm eine es vor allen Völkern auszeichnende Gotteserkenntniss, und damit gleichsam Gott selbst, besass es nicht unendlich segensreiche Willensäusserungen seines Gottes in den Vorschriften der Thora? Unzweifelhaft ist in ruhigeren Zeiten, in denen

man weniger an die Zukunft dachte, dieser Gesichtspunkt stark hervorgetreten. Wo er aber vorherrschend wurde, da musste er einer rationalistisch-universalistischen Betrachtung des Gesetzes den Weg bahnen. Sobald das Gesetz mehr oder weniger auf sich selbst gestellt wurde[1], musste naturgemäss seine Vernünftigkeit, seine praktische Verwendbarkeit vornehmlich in's Auge gefasst werden, diejenige Seite an ihm, kraft deren es dem vernünftigen Menschen unmittelbar einleuchtet, denn durch diese allgemein menschliche Seite wirkte es anziehend und praktisch segensreich. Innerhalb dieses Gedankenkreises verflüchtigt sich nothwendig die messianische Erwartung oder tritt doch in den Hintergrund, die Ethik ihrerseits verliert ihren messianischen Character und kann sich eher nach der Seite der Vernünftigkeit und Nützlichkeit hin orientiren, sowie auch die individuelle Ausgestaltung des sittlichen Lebens mit besonderem Interesse in's Auge fassen. Diese Anschauungsweise gehört vorwiegend dem Gebiete des hellenistischen Judenthums an, welches ja gerade auf dem Boden seines monotheistischen, durch eine Fülle von weisen und humanen Vorschriften ausgezeichneten Gesetzes mit anderen Nationen und ihrer Weisheit Fühlung suchte und fand. Aber auch auf palästinensischem Boden ist sie vertreten in der Chokmalitteratur, deren hellenistische Beeinflussung ja übrigens auf der Hand liegt.

Jedoch die Ereignisse sorgten dafür, dass im palästinensischen Judenthum diese Richtung nicht vorherrschend wurde. Die nachexilische Gemeinde fühlte sich von dem gewaltigen Gewoge des Völkerlebens nicht, wie die Diaspora, angeregt und gefördert, vielmehr stets fremdartig berührt. Auch eine verhältnissmässig milde Fremdherrschaft, wie die persische und ägyptische gewesen zu sein scheinen, wurde doch als harter Druck empfunden. Ein friedliches Stillleben im ruhigen Genusse des Gesetzes war dem geknechteten

---

[1] Vgl. hierzu, was Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Bd. III, S. 736f. vom Deuteronomium sagt.

Volke von Jerusalem selten vergönnt. Kein Wunder, dass der Blick der Frommen sich immer von Neuem dem zukünftigen Heilszustande zuwendete, den die Propheten verheissen hatten und dass das Gesetz vorwiegend als Stützpunkt dieser Hoffnung in Betracht kam. Seine Gesetzestreue war Israels Trost [1]. Sein Gesetz sonderte es ja als ein heiliges Volk von den übrigen Völkern ab, wie sollte es dauernd verurtheilt bleiben, unter ihrem Joche zu seufzen! Auf diesem Standpunkte wurde zunächst nicht aufgesucht, wiefern das Gesetz Israel mit den übrigen Völkern verband, sondern im Gegentheile, wiefern es das auserwählte Volk von den übrigen Nationen trennte. Das am schroffsten trennende, also gerade das statutarische und asketische Element, wurde besonders willkommen geheissen.

So verschieden aber auch die beiden eben gekennzeichneten Standpunkte sind, sie verbanden sich doch auf's engste mit einander. Die rationalistische Betrachtungsweise vermischte sich mit der religiösen und verstärkte sie. Auch für den messianisch gestimmten Frommen ist das Gesetz universelle Weisheit, und je gewisser Israel ist, gerade das zu besitzen, was eigentlich alle haben sollten, worum es alle beneiden müssen, sobald sie es kennen, desto natürlicher erscheint es auch, dass dies Volk nicht geknechtet werde, sondern herrsche.

Es ist von grosser Wichtigkeit, dies rationalistische Element in der jüdischen Betrachtung der Religion und Ethik

---

[1] Davon zeugt ganz besonders der Psalter vgl. namentlich Ps 18 21ff. und dazu den Commentar v. Baethgen: Die Psalmen übersetzt und erklärt, Göttingen 1892, Ps 26 34 37 64 11 69 37 84 12 94 12—16 125. Neben dem Vertrauen auf die in der Befolgung des Gesetzes sich äussernden Gerechtigkeit, geht allerdings Sündengefühl und Verlangen nach Vergebung her, allein, wenn auch Israel keine absolute Gerechtigkeit sich beimessen darf (vgl. Ps 143 2), so doch eine relative gegenüber der Völkerwelt. Ueber den Charakter der Psalmen als Gemeindelieder s. Smend, Ztschr. für altt. Wissenschaft, 1888, S. 49ff. über ihren messianischen Charakter, Stade in der S. 12 citirten Abhandlung.

richtig zu erfassen. Es geht auf die Propheten zurück. In ihrer Polemik gegen das Heidenthum appelliren[1] sie oft an die Vernunft. Die Natur offenbart ihnen schon Gott, die Heiden sind verblendet, dass sie ihn nicht aus der Schöpfung erkennen. Diese Betrachtungsweise übertrug[2] sich dann später auf das Gesetz, auf seinen monotheistischen Character, auf seine sittlichen Grundordnungen. Aber auch die übrigen Theile der Thora wurden dieser Beurtheilungsweise unterstellt. Wir finden dieselbe in den Psalmen, in den Apocryphen bis in die Apocalypsen hinein. Sie äussert sich besonders häufig in Vergleichungen[3] zwischen den sittlichen und den Naturgesetzen. Dieselben beziehen sich allerdings oft nur auf die Unerschütterlichkeit der sittlichen Gebote, aber bisweilen gehen sie noch weiter, das tertium comparationis ist wenigstens mit die unmittelbare Evidenz.

Folge dieser rationalistischen Werthung der Thora[4] ist einerseits ihre Unwandelbarkeit zu verstärken — Alles in ihr ist ewige, unveränderliche Weisheit — andererseits aber, wie bemerkt, die Herrschaftsansprüche Israels zu erhöhen. Das weiseste Volk, ist es nicht ganz natürlich dazu berufen, auch äusserlich verherrlicht zu werden!

Wir bemerkten oben[5], dass das messianische Heilsgut

---

[1] Vgl. bes. Jer 10 Jes 40 18ff. 44 9ff. vgl. Sap. Sal. 13 1ff., Bar. 3 27 28.

[2] Vgl. bes. Ps 119 namentlich V. 98, Sirach 21 8ff. und die Bezeichnung des Gesetzes als sapientia und intelligentia in der Apocalypse des Baruch z. B. 38 3 48 24 51 3 u. passim. Henoch 99 2, vgl. Bloch, Die Ethik der Halacha, Budapest 1886, S. 62f.

[3] Vgl. bes. Henoch 5 u. 59.

[4] Auf dieser beruht vornehmlich die Ueberzeugung der Juden, dass sie das weiseste Volk seien. Vgl. die Anekdote aus Sanhedrin, 104, die einen Heiden ausrufen lässt: „Gelobt sei Gott, der die Nachkommen Abrahams vor allen Völkern auserwählt und ihnen Weisheit verliehen hat". Ehrmann: Aus Palästina und Babylon, Wien 1880, S. 100f. Vgl. auch Kayser, Theologie des alten Testamentes, herausgegeben v. K. Marti, Strassburg 1894, S. 282f.

[5] Siehe S. 6f.

der Propheten einen Complex darstelle. In dem Genusse äusserer Güter, zu denen Macht und Herrschaft des Volkes wesentlich gehört, sollte ja Israel seinen Gott völlig erfassen, im Besitze seines Gottes ruhen. Diese Betrachtungsweise bleibt natürlich in der Periode der Nomokratie in voller Geltung.

Die Gesetzesübung zielt in letzter Instanz darauf hinaus, den befehlenden Gott, dem man treu gehorcht, als einen gnädigen in seinen Hulderweisen zu geniessen. Auch hier bedingt ein niederes Gut ein höheres. Innigere Gemüther mochten in erster Linie nach dem letzteren ausschauen, weniger tiefe dagegen das erstere vornehmlich im Auge haben. Die Einmischung eines rationalistischen Elementes in die Werthschätzung des Gesetzes war nicht geeignet, jene ideale, religiöse Seite der Zukunftshoffnung zu entwickeln, vielmehr im Gegentheil ihren Schwung zu hemmen, sie an die Erde zu fesseln. Je mehr das Gesetz als eine irdische Macht aufgefasst wurde, die geistige Herrschaft beanspruchen darf, desto mehr musste auch materielle Herrschaft als Hauptfrucht der Gesetzeserfüllung in den Gesichtskreis der messianisch gestimmten Frommen treten.

Das Gesetz, wenn wir es unter dem höchsten Gesichtspunkte betrachten, stellt sich uns also dar als messianische Heilsordnung. Es ist durch und durch religiös-rechtliches Gemeinschaftsgesetz und ordnet die Individualethik durchaus der Socialethik unter. Indem es letztere vom Begriff des liebenden und gerechten Gottes aus entwickelt, erhebt es sich in gewissen Punkten über Alles, was das Alterthum an ethischen Erkenntnissen und gesellschaftlichen Ordnungen hervorgebracht hat. Betrachten wir es aber seinem messianischen Character nach, so müssen wir sagen, dass es weit weniger als die Verkünkigung der Propheten geeignet ist, eine eigentlich religiöse Gestaltung der Zukunftshoffnungen Israels zu begünstigen.

C. Die Periode der Apocalyptik.

Nachdem wir die beiden Hauptfactoren, die das sittliche Leben und Denken Israels bestimmt haben, in Bezug

auf das Verhältniss geprüft, welches sie zwischen Messianismus und Ethik statuiren, kommen wir zu derjenigen Periode, in welcher sich recht eigentlich, auf dem ethischen Gebiete, der Knoten geschürzt hat, vor dessen Lösung Jesus sich gestellt sah.

Mit der syrischen Religionsnoth und dem darauf folgenden Maccabäeraufstande beginnt nicht nur für die politische, sondern auch für die religiöse Geschichte Israels eine neue Epoche. Erst erfolgte ein mächtiger geistiger Ansturm des Heidenthums gegen die väterlichen Ueberlieferungen. Derselbe trieb die Frommen dazu, sich unter der Fahne des Gesetzes enger aneinander anzuschliessen. Dann versuchte Antiochus Epiphanes mit roher Gewalt Hand anzulegen an die höchsten Heiligthümer der jüdischen Nation, rief aber dadurch einen Aufstand hervor, der Israel auf ein Jahrhundert wieder zu einem selbständigen Gemeinwesen machte. Die Partei der Gesetzesstrengen[1] nahm Anfangs an der nationalen Erhebung Theil, zog sich aber bald von derselben zurück, um eine immer mehr feindselige Stellung gegen die Maccabäerherrschaft einzunehmen. Die Haltung der Chasidäer-Pharisäer gegenüber den Machthabern aus dem Geschlechte der Mattatias und ihren politischen Erfolgen, ist ein deutlicher Beweis davon, wie sehr die Erfüllung der Zukunftserwartungen ein religiöses Bedürfniss befriedigen sollte. Sieg und Glanz ohne strenge Beobachtung des Gesetzes mochte zwar dem Nationalstolz schmeicheln, die Heilsoffenbarung Gottes aber konnten die Eiferer für das Gesetz in der durch die Maccabäer hervorgerufenen Machtentfaltung Israels nicht erblicken. Sie mochte ihnen wohl eher als ein Verzicht, von Seiten des Volkes und seiner neuen Führer, auf die messianische Hoffnung erscheinen und trug mächtig dazu bei, sie dem politischen Leben zu entfremden, sie zur abgeschlossenen Secte, der verachteten Menge der Amhaarez gegenüber, zu machen.

---

[1] Vgl. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874.

In den heissesten Stunden der Verfolgungszeit hatte das Buch Daniel die Blicke der Frommen aufwärts gelenkt zu einer oberen Welt. Das messianische Heilsgut schien damals dem Volke ferner gerückt als je und doch wurde es gerade damals ungestümer begehrt als in ruhigeren Zeiten. Da lässt es die Weissagung Daniels aus der unmittelbaren Gottesnähe als ein Fertiges plötzlich in wunderbarer Weise herniedersteigen. Auf jene obere Welt, aus der sie nunmehr das Heil erwarten, blieben von da ab die Blicke der messianisch Gesinnten in Israel gerichtet. Nicht als wäre die altprophetische Gestalt der Zukunftshoffnung, welche das Anbrechen der Heilszeit auch von der Wunderhand Gottes erwartet, aber doch in den Formen des irdischen Geschehens, auf einmal verschwunden, aber sie ist überboten; das Licht, mit welchem die Propheten die Zukunft beleuchteten, ist überstrahlt durch den geheimnissvollen, fast zauberhaften Glanz der neuen Erwartung.

Ein besonders bedeutsames Moment an derselben tritt darin hervor, dass nicht mehr bloss das Volk eine Zukunft zu erwarten hat, sondern auch der Einzelne. Daniel verkündet eine allgemeine Auferstehung der Einen zur Beseeligung, der Andern zum Gericht. Eine Verkündigung von gewaltiger Tragweite, deren Inhalt sehr bald allgemeinen Eingang[1] in die frommen Kreise gefunden zu haben scheint.

Zwei neue Grössen treten also in dieser Zeit in die Gedankenwelt Israels ein: die jenseitige Welt und das jenseitige individuelle Heil durch die Auferstehung der Todten. Es versteht sich von selbst, dass zunächst nur der religiös lebendige Theil der Nation sich diese neuen religiösen Erkenntnisse zu eigen machte.

Zur Lösung des Problems, welches uns beschäftigt, haben wir nun, angesichts dieser Bereicherung des Ideenkreises der Frommen Israels, die doppelte Frage zu stellen: 1. Hat dieselbe eine wirkliche Veränderung in der religiös-

[1] Dass der Auferstehungsgedanke den Psalmen Salomos fremd sei, scheint mir durch Kabisch doch nicht bewiesen. S. Kabisch, Das IV. Buch Esra, nach seinen Quellen untersucht, S. 167 f.

sittlichen Auffassung des höchsten Gutes zur Folge gehabt? 2. Ist durch dieselbe die Auffassung des Heilsweges eine neue geworden?

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint es, als sei die erste Frage unbedingt zu bejahen, als habe die, durch das Buch Daniel eröffnete, apocalyptische Richtung eine vollkommene Revolution in den Zukunftshoffnungen Israels hervorgerufen. Bisher war ein irdischer Macht- und Glückszustand des Volkes Gegenstand der Heilserwartung, jetzt tritt an die Stelle desselben etwas durchaus verschiedenes. Diese irdische Welt soll in die himmlische absorbirt werden und mitsammt der Menschheit gewissermassen eine metaphysische Transsubstantiation durchmachen. Hat sich nicht der religiöse Horizont der messianischen Frommen durch diese gänzliche Umwandlung ihrer Hoffnungen so erweitert, dass man von einer wirklichen Neugestaltung ihres religiösen Glaubens zu sprechen berechtigt ist? Indessen bei näherem Eingehen auf die Thatsachen gelangt man zu einem wesentlich verschiedenen Urtheil.

Erstens ist nochmals darauf hinzuweisen, dass die altprophetische Erwartung eines Herrlichkeitsreiches irdischer Art nicht verschwindet. Sie ist namentlich vertreten im Psalterium Salomonis. Noch mehr: auch da, wo, wie Daniel und Assumptio Mosis X, das Zukunftsreich offenbar als ein aus einer höheren Welt herniedersteigendes erscheint, ist doch seine Natur etwas zwischen Himmlischem und Irdischem schwankendes. Jedenfalls kommt es in erster Linie in Betracht, eben als ein Reich, dessen Eintreten den Abschluss der Völkergeschichte bringt. Der Glaube der jüdischen Frommen hatte eben nur im Drange der Noth, um die Jahrhunderte hindurch festgehaltenen Hoffnungen Israels nicht preisgeben zu müssen, in das Jenseits hinübergegriffen. Es handelte sich zunächst nur darum, über den Grenzen des Diesseits Raum zu finden für das, was man bisher im Diesseits selbst erwartet hatte, Diesseitshoffnungen in eine andere Welt hinein zu projiciren.

Dennoch ist es gewiss, dass sich das religiöse Denken

des frommen Israels zur Idee eines total veränderten Weltzustandes erhob; wie ihn namentlich die Apocalypsen Esra IV und Baruch verkünden[1]. In diesen Schriften ist das irdische

[1] Diese beiden Apokalypsen sind neuerdings Gegenstand einer eingehenden kritischen Untersuchung geworden. S. Richard Kabisch, Das IV. Buch Esra nach seinen Quellen untersucht, Göttingen 1889, und Jahrb. für prot. Theol. 1891, Heft 1. Vgl. dazu Ders.: Die Eschatologie des Paulus in ihrem Zusammenhang mit dem Gesammtbegriffe des Paulinismus, Göttingen 1893, S. 184, Anm. 1. Dagegen Gunkel, Theol. Litteraturzeitung 1891, S. 5ff. Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu, S. 38ff.

Es lässt sich nicht leugnen, dass durch Kabisch's Forschungen die Einheitlichkeit dieser beiden Apokalypsen problematisch geworden ist. Nicht sowohl, weil er zwei Gedankenkreise in denselben nachweist, diese waren für das jüdische Bewusstsein nicht unvereinbar, sondern weil er auf Unebenheiten in der Composition beider Schriften aufmerksam macht, die sich zwar zum Theil erklären lassen, zum Theil aber räthselhaft bleiben. Man kann sich der Einsicht kaum verschliessen, dass z. B. in der Wolkenvision im Buche Baruch das messianische Reich noch zur Zeit des zweiten Tempels kommen soll, welchen C. 68 vorhanden ist und dessen Zerstörung in den drei folgenden Capiteln nicht berichtet wird, während anderswo die Zerstörung desselben vorausgesetzt wird. Aehnlich verhält es sich Esra 4. Indess diese Quellenscheidung ist für unsere Frage von untergeordneter Bedeutung. Vielmehr fällt für uns die Thatsache ins Gewicht, dass so verschiedene Anschauungen wie diejenigen, welche diese beiden Schriften in sich bergen, sei es nun von einem Verfasser, oder von einem Compilator, combinirt werden konnten: einerseits die Hoffnung auf ein irdisches Messiasreich, andererseits die auf eine totale Weltumwandlung, einerseits die Idee allgemeiner Sündhaftigkeit aller Menschen, andererseits der unerschütterliche Anspruch Israels auf Weltherrschaft, auf Grund seines Gesetzes. Die Meinung K.'s, der in seiner Quelle S. die Theorie findet: der Mensch habe ein von Natur böses Herz, könne das Gesetz nicht halten, müsse vielmehr durch Eingiessung des Lichtstoffes des Gesetzes, dem er gläubig sein Herz öffnet, also ethisch und chemisch zugleich, zur Theilnahme an der Palingenesie vorbereitet werden, ist sicherlich das Product einer durchaus extravaganten Exegese, und völlig in den Text eingetragen. Trotzdem gebührt K. das Verdienst, darauf aufmerksam gemacht zu haben, wie die Reflexion auf das Heil des Einzelnen eine gewaltige Bewegung in die jüdische Theologie gebracht hat. Die Frage scheint doch agitirt worden zu sein, ob nicht die erwartete Palingenesie ihre ethische und psychologische Seite habe, und vielleicht auch ob die

Messiasreich — bei Esra in ziemlich verblasster Gestalt auftretend, bei Baruch in lebendigeren Farben geschildert — nur eine Vorstufe auf dem Wege der Entwickelung zur eigentlichen Endzeit hin. Diese bringt eine völlige Umwandlung der irdischen Daseinsformen in himmlische.

Ganz besonders aber wo die Heilszukunft der einzelnen Seele in Betracht gezogen wurde, musste eine bisher unbekannte Betrachtungsweise eintreten, die geeignet war, auch die Ethik zu afficiren. Der einzelne Mensch hatte ja jetzt ein ewiges Ziel vor sich, die Erlangung eines mit allem Irdischen incommensurabeln himmlischen Glücks, zu sein wie die Engel Gottes (Marcus 12 25), steht ihm bevor. Wie Himmel und Erde, so wird jeder einzelne Fromme eine Palingenesie erleben.

Musste vor einer so gewaltigen Perspective nicht die Idee der Nation und ihres Triumphes — eine Idee, die doch ganz dem Diesseits angehört — verblassen? Lag nicht in

---

Beobachtung des Gesetzes das vollgenügende Mittel sei, um das jenseitige Heil zu erlangen. Im Zusammenhang mit diesem Ideenkreis wurde dann auch der Sündenfallsbericht ernsthafter theologisch verwerthet, obwohl bei Esra 4 und Baruch mit wenig Sicherheit (vgl. die Zusammenstellung bei Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, Leipzig 1886, S. 642f.); und die Welt als ein mundus corruptionis um der Sünde willen betrachtet. Allein dass diese Theologumena in Werke hinein verflochten werden konnten, die, wie die genannten Apocalypsen, doch keinen anderen Zweck haben als die endliche Verherrlichung Israels auf Grund seiner Gesetzestreue zu proclamiren, beweist, dass der eben berührte Gedankenkreis, der, wie bemerkt, von der Reflexion auf das individuelle Heil ausgeht, doch nicht dominirend wurde, sondern nur eine untergeordnete Stellung im Ganzen der jüdischen Theologie einnahm. Das Heil Israels als Volkes blieb die grosse Hauptsache. Dadurch wurde aber jene ethisch-psychologische Wirkung der Heilserwartung zurückgedrängt.

Man lese nur IV. Esra im Zusammenhang, und man wird erkennen, wie die berührten Elemente theologischer und ethischer Einsicht sich zu dem eigentlichen Zweck der ganzen Apokalyptik spröde verhalten. Man bekommt den Eindruck als solle am Ende durch den Hinweis auf die Sünde Adams nur die Sünde Israels entschuldigt und erklärt werden. Ein geringer Ertrag für eine theologische Betrachtung, die geeignet war, das Ganze des messianischen Systems in seinen Grundfesten zu erschüttern. Vgl. bes. III 26 35.

der grossartigen Erwartung der Palingenesi, wenn sie wirklich religiös erfasst wurde, der Begriff eines Heilsgutes, unendlich erhaben über Alles, was man bisher gehofft, zugleich aber so innerlich, dass zunächst nicht eine Gemeinschaft von Menschen, sondern nur die einzelne Seele zum Empfang desselben sich bereiten konnte? Musste nicht diese Erwartung eine psychologisch-ethische Wendung erhalten, die dem sittlichen Leben und Streben ganz neue Bahnen wies?

Ein solcher Gedankengang ist von unserem Standpunkte aus durchaus natürlich. Dem Spätjudenthum blieb er fremd. Wollen wir diese Erscheinung verstehen, wollen wir uns klar machen, warum die im metaphysischen Sinne neue Auffassung des Heilsgutes nicht auch eine im religiös-ethischen Sinne neue wurde, so müssen wir, von dem uns geläufigen Gedankenkreise völlig absehend, uns ganz in die Art und Weise hinein versetzen, wie die Frommen Israels damals die jenseitige Welt auffassten.

Es war dem Volke Israel selbstverständlich immer bewusst gewesen, dass es eine obere Welt gebe, die Welt, in der die Cherubim und Seraphim in Gottes Nähe wohnen, in die Henoch und Elias hineinversetzt wurden. Aber diese Welt war religiös nicht in Betracht gezogen worden. Im Diesseits erwartete man Gottes Heilsoffenbarung. Nicht der Gegensatz von Diesseits und Jenseits beherrscht die Verkündigung der Propheten und die ganze messianische Ideenwelt, sondern der von Gegenwart und Zukunft. Und so blieb es auch, als die messianische Frömmigkeit sich gedrängt sah, aus der Noth Israels heraus aufwärts zu blicken zu höheren Sphären. Die jenseitige Welt kam ihr nicht sowohl in Betracht als eine Welt, welche *ist*, sondern vielmehr als eine Welt, welche *kommt*; sie ist ihr eine geschichtliche Grösse, und desshalb, so total verschieden von der Erfahrungswelt sie auch beschrieben wird, wird sie doch hinabgezogen in's Diesseits, in dem ja die Geschichte sich abspielt. Was sie bringt, ist doch in erster Linie der Abschluss des grossen Geschichtsdramas, das sich zwischen der Gemeinde der Frommen und der Völkerwelt abspielt, darum

geht sie auch in erster Linie die grossen Factoren der Geschichte, die Völker an, die Einzelnen kommen auch ihr gegenüber nur in zweiter Linie in Betracht. Die Betrachtung des Jenseits, wie sie der spätjüdischen Frömmigkeit eigen ist, entwerthet, im Grunde genommen, die diesseitige Welt nicht, sie entwerthet nur die Gegenwart, die ja, in Folge göttlicher Fügung, gerade weil sie unmittelbar der Heilszeit voraufgeht, besonders trübe ist. Die erwartete himmlische Welt wird zwar, auf den höchsten Höhen der apocalyptischen Hoffnung, als eine von der irdischen toto genere verschiedene dargestellt, allein in Wahrheit erhebt sie sich doch nicht innerlich über diese letztere mit ihren Kämpfen und Gegensätzen, denn der ganze Zweck ihres Eintretens ist ja nur, dieselben zu einem gerechten Austrage zu bringen.

Der tiefste Grund dieser innerlichen Diesseitigkeit, die so laut auch aus den glanzvollsten Schilderungen der apocalyptischen Litteratur heraustönt, neben äusserlicher Jenseitigkeit, liegt in der Gotteserfahrung Israels. Als der Gott der Geschichte war Jahveh seinem Volke aufgegangen, in den Ereignissen des Völkerlebens hatte es ihn immer wieder erkannt. Desshalb erwartete man seine Heilsoffenbarung, im vollkommenen Sinne des Wortes, von der Zukunft, desshalb betrachtete man das Volk als Träger des höchsten Heilsgutes, und dieses gestaltete sich dementsprechend zu einem vorwiegend äusserlichen.

Das Spätjudenthum hat die Gotteserfahrung des alten Israel durch keine neue, innerlichere ersetzt[1]. Desshalb ist

[1] Besonders charakteristisch für die Jenseitsidee der Juden ist der Begriff der Präexistenz. Ihr Jenseits ist ganz bevölkert mit Realitäten, Messias, neues Jerusalem, neuer Tempel u. s. w., die ihre Bedeutung darin haben, dass sie einst herniedersteigen sollen, um die Entwickelung des Diesseits abzuschliessen, also im Grunde doch irdische Realitäten sind. Man kann sagen: die Präexistenzidee bedeutet die Vergeschichtlichung des Jenseits, und kraft einer solchen kommt dasselbe für den messianischen Gedankenkreis überhaupt in Betracht. Wie auch der Präexistenzgedanke entstanden sein mag (vgl. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, Strassburg 1892, S. 89ff.), er

ihm auch das Jenseits nichts anderes, im Grunde, als eine geschichtliche Grösse, desshalb bleibt seine ganze Metaphysik religiös unfruchtbar, sein höchstes Heilsgut auch in neuem Gewande doch in letzter Instanz ein weltförmiges. Hätte sich die Gotteserfahrung des Spätjudenthums verinnerlicht, sich entschieden losgelöst von der Betrachtung der Geschichte, so hätte ihm auch das Jenseits zu einer wirklich überweltlichen Grösse werden können. Dieser gegenüber wäre die Idee der Nation, der Gemeinschaft zurückgetreten, die Seele des Einzelnen dagegen in den Vordergrund gerückt, denn ein wahrhaft überirdisches Heilsgut kann ja nur den inneren Menschen zum Träger haben, welcher allein sich in eine ihm adäquate Verfassung zu versetzen vermag.

Es ist wahrscheinlich, dass unter der Einwirkung der veränderten Zukunftshoffnungen sich im Schoosse des Spätjudenthums eine mystische Richtung[1] herausarbeitete, die sich dadurch charakterisirte, dass sie in erster Linie das jenseitige Heil des Einzelnen ins Auge fasste. Von diesem Standpunkte aus musste sich der Gegensatz von Diesseits und Jenseits vertiefen, und die theologische Speculation wie auch das ethische Denken und Streben in wirklich fruchtbarer Weise anregen. Allein diese Richtung kann nur ein Stillleben geführt haben, während die eigentlich messianische, zu der sie im Gegensatze steht, das geistige Leben Israels beherrschte.

---

gewann für das praktisch-religiöse Interesse des frommen Judenthums den Sinn, dass das Jenseits gleichsam der Bergungsort aller für die diesseitige Entwickelung wichtige Realitäten sei. Er ordnet, wenn man ihn seinem wahren Gehalte nach prüft, das Interesse für das Jenseits ganz dem Interesse für das Diesseits unter.

[1] Aus diesen mögen Gedanken stammen, wie sie Paulus I Cor 10 4 ausspricht. Vgl. auch die von Spitta: Aus dem Urchristenthum, S. 278f. angeführten Stellen, und Testamenta XII Patriarcharum, Test. Levi, 2, wo der Messias u. A. auch ἀμπελών genannt wird. Es ist charakteristisch für die Apokalyptik, dass sich eine ganz ähnliche Bezeichnung desselben, die als vitis nämlich, in die Cedernvision Baruch 36 verirrt hat, obwohl sie sicher aus einem anderen Gedankenkreise stammt. Jedenfalls scheint neben der Hoffnung auf das Heil des Volkes, den Triumph Israels, auch ein Schwelgen im Gedanken an

Man spricht viel von den transcendenten Zukunftshoffnungen jener Zeit. Die obigen Ausführungen möchten gezeigt haben, was unter dieser Transcendenz eigentlich zu verstehen ist, wie sie vom religiös-sitllichen Standpunkte aus betrachtet im Grunde nicht weiter führt in der Auffassung des höchsten Gutes.

Der Unterschied zwischen der apocalyptischen Betrachtungsweise und der älteren prophetischen ist im Grunde nur der, dass nunmehr die Gegenwart völlig entwerthet ist. Bei den Propheten soll die Zukunft sich doch aus ihr heraus entwickeln, so sehr sie auch ihr Eintreten als ein wunderbares schildern. Bei den Apocalyptikern kommt sie ganz ex abrupto, ohne sich an die vorhergehende Entwickelung anzuschliessen.

Verweilen wir einen Augenblick bei dem Vergleich zwischen der Apocalyptik und der älteren Prophetie. Smend[1] hat in treffender Weise den Unterschied zwischen beiden darin gefunden, dass die Propheten es mit einem ungehorsamen Volke zu thun hatten und desshalb zunächst Israels Untergang erwarteten, erst nach einer furchtbaren Catastrophe das Heil, die Apocalyptiker dagegen einem gesetzestreuen, rechtbeschaffenen Volke gegenüberstanden und desshalb sich das über Israel hereinbrechende Unheil mühsam, mehr oder weniger künstlich erklären müssen und der Wirklichkeit zum Trotz behaupten, das nationale Heil stehe vor der Thür.

Also mit anderen Worten, für die Propheten gab es noch eine längere geschichtliche Entwickelung, die Apocalyptiker glauben am Ziele derselben zu stehen. Für die Propheten hat die Gemeinde der Frommen noch irdische Aufgaben zu erfüllen, eine Reihe irdischer Schicksale durchzumachen, für die Apocalyptiker ist die Gegenwart bedeu-

---

das persönliche zukünftige Heil, in Vereinigung mit dem Messias und Genuss der himmlischen Welt der jüdischen Frömmigkeit nicht fremd gewesen zu sein, vgl. auch II Kor 12 4.

[1] Zeitschrift für alttest. Wissenschaft 1885, S. 236., vgl. Stade, Gesch. des Volkes Israel II, S. 210.

tungslos, denn eine alle Verhältnisse umwandelnde Zukunft wird in Bälde eintreten. Damit hängt es zusammen, dass ein Deuterojesajas die Prüfungen Israels so ganz anders religiös zu werthen versteht, als die Apocalyptiker. Sie wissen die Thatsache, dass das Volk der Frommen leiden muss, nur in geringem Maasse religiös zu deuten, sie suchen das Anstössige daran dadurch zu beseitigen, dass sie dieselbe in einen geheimnissvollen Plan Gottes hineinstellen, kraft dessen Israel aus dem Abgrunde der tiefsten Erniedrigung plötzlich die höchsten Höhen der Verherrlichung ersteigen soll. Nur eine untergeordnete Erwägung im Ganzen des apocalyptischen Gedankenkreises ist die, dass ja das Volk, obwohl es das heilige Volk des Gesetzes ist, doch noch sündigt und desshalb Strafe verdient und Läuterung bedarf. Darum ist auch der Bussruf, so breiten Raum er auch, z. B. bei Daniel, einnimmt, nichts der Apocalyptik eigentlich Wesentliches, hat demgemäss auch bei Weitem nicht die Gewalt und Tiefe, die er in der prophetischen Verkündigung besitzt.

Unverkennbar ist auch die Auffassung des höchsten Heilsgutes bei den Apocalyptikern im Grunde eine dürftigere als bei den älteren Propheten. Diese schauen meistens aus der trüben Gegenwart heraus, gleichsam perspectivisch, die Gerechtmachung des Volkes und seine künftige Beseeligung in einem Gesammtbilde zusammen. Dabei tritt es recht lebendig hervor, wie sehr bei ihnen die Gerechtigkeit des Volkes ein wichtiges Moment des Heiles selbst ist, nicht nur ein Mittel, dasselbe zu erlangen. Anders verhält es sich in der Apocalyptik. Das Volk ist gerecht durch Beobachtung des Gesetzes. Es erwartet keine Gerechtmachung mehr, sondern nur noch Machtbesitz[1], äusseren Triumph, darum fehlt es auch den apocalyptischen Zukunftsbildern an jenem religiösen Schwung, welcher diejenigen der Propheten auszeichnet; obwohl mit glühenden Farben gemalt, sind sie grell

[1] Vgl. Berachoth 34: Der Unterschied zwischen der Gegenwart und der Messiaszeit besteht bloss in der Befreiung Israels vom politischen Druck. Ehrmann, Aus Palästina und Babylon, Wien 1880, S. 163.

und eintönig und wenden sich weit mehr an die Phantasie als an das religiöse Gemüth.

In dem Vorhergehenden ist eigentlich die Antwort auf die zweite Frage, die wir stellten: Hat die apocalyptische Zeit einen neuen Heilsweg? schon enthalten. Es ist uns schon klar geworden, dass dieselbe verneinend zu beantworten ist: Sie bedarf keines neuen Heilsweges, eben weil sie kein, im religiösen Sinne des Wortes, neues Heilsgut erstrebt. Indessen ist auf diesen Punkt noch näher einzugehen.

Zunächst ist zu bemerken, dass hier eine Wechselwirkung vorliegt. Das Festhalten am früheren Heilsgute bedingt das Festhalten am früheren Heilswege, aber auch umgekehrt. Israel war sein Gesetz ein Heiligthum[1], es war stolz auf dasselbe, als auf einen Besitz, der es unter allen Völkern auszeichnete. Das Gesetz war seine Weisheit und sein Ruhm. Es ist leicht begreiflich, dass der Gedanke, es könne zur Erlangung des messianischen Heils ungenügend sein, ihm durchaus ferne lag.

Dies Gesetz war aber durch und durch Gemeinschaftsgesetz, Norm für ein irdisches Gemeinwesen. Indem nun Israel, mit diesem Gesetze ausgerüstet, die Pforten einer höheren Welt zu durchschreiten sich vermass, musste es dementsprechend auch das Heilsgut dieser höheren Welt immer wieder vorwiegend so fassen, dass es als Besitz einer Gemeinschaft in Betracht kam, mit andern Worten, die religiöse Seite desselben musste zurücktreten, die äussere Herrlichkeitsseite desselben dagegen in den Vordergrund rücken.

Wir sagten: das Heilsgut Israels blieb in der apocalyptischen Zeit dasselbe. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass damit nur gesagt sein soll, dass es für die religiöse Betrachtungsweise kein höheres ist, dass es doch vorwiegend das Verlangen nach Israels Verherrlichung befriedigen sollte.

[1] Ueber Israels Liebe zum Gesetz vgl. Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln im vorchristlichen Israel. Stud. u. Krit. 1890, S. 1ff. S. besonders S. 56ff.

Abgesehen davon, wurde es natürlich ganz anders aufgefasst als in der früheren Zeit. Der Unterschied liegt, wie schon bemerkt, vorwiegend darin, dass zwischen der Gegenwart und der gehofften Zukunft keine Brücke mehr bestand, dass der Heilszustand so absolut wunderbar gedacht wurde, dass menschliches Thun gar nichts zu demselben beitragen sollte. Es charakterisirt ja die messianische Ethik, dass sie unmittelbar auf Herstellung des höchsten Gutes gerichtet ist. Bei den Propheten war dasselbe so aufgefasst, dass in der That das sittliche Thun der Menschen es, wenn nicht allein, so doch mit herstellen konnte und musste. In der Apocalyptik steht es anders. Das Heil der Endzeit bricht plötzlich als eine himmlische Realität an, der gegenüber alle irdischen Zustände, an denen Menschen mitarbeiten können, werthlos erscheinen müssen. Es liegt auf der Hand, wie solche Erwartungen überhaupt das, was das sittliche Thun des Menschen leisten kann, in seinem Werthe völlig herabsetzen mussten. Die Gegenwart, die gegenwärtige Gestalt des politischen Gemeinwesens Israels und seines socialen Lebens, musste den Frommen in dem Maasse gleichgültig werden, als die messianische Hoffnung sie lebendiger bewegte. Aus dieser Gleichgültigkeit aber musste nothwendig eine Art der Gesetzesbeobachtung sich ergeben, welche dem nächsten Zwecke des Gesetzes, ein durch Gerechtigkeit glückliches Gemeinwesen zu schaffen, ganz abgewandt war. Dieselbe musste gerade diejenigen Theile des Gesetzes bevorzugen, die wir oben als asketische bezeichneten. Es kommt ja für den Einzelnen wie für das Volk als Ganzes vor allen Dingen darauf an, nicht fruchtbare, sondern schwierige Leistungen zu vollbringen und besonders sich abzusondern, um durch Absonderung von der Völkerwelt der einstigen Herrlichkeitsstellung, die Israel verheissen war, theilhaftig zu werden.

So entstand diejenige Tugendübung, die wir in den Evangelien als charakteristisches Merkmal des Pharisäismus finden. Sie war gewiss bei Vielen sehr ernsthaft gemeint, aber im Ganzen musste sie doch eine entsittlichende Wir-

kung ausüben. Eine rein formale Sittlichkeit, die nicht an einem unmittelbar praktischen Ziele ihren Stütz- und Richtpunkt hat, muss mit Nothwendigkeit Hochmuth und Dünkel hervorrufen und führt fast unwiderstehlich zur Heuchelei. Dass sie von ihrem sittlichen Thun nichts wahrhaft Werthvolles, nichts Grosses mehr erwartete, in dieser Welt nämlich, daran krankte jene Zeit, das war die Ursache jener entsetzlichen Entartung des Nomismus, vor die sich Jesus gestellt sah.

Die Beobachtung des Gesetzes hat nur noch zum Zwecke, die Gesetzestreuen würdig zu machen an einem Glückszustande Theil zu nehmen, der jenseits der Grenzen aller Erfahrung liegt.

Nicht mehr Frucht soll das Gesetz bringen, sondern nur noch Lohn erwerben helfen.

Man könnte sich wundern, dass unter solchen Umständen sich nicht eine ausgesprochen asketische Richtung im Schoosse des Judenthums geltend machte. Asketische Neigungen sind auch in der That zu constatiren. Allein was die jüdische Frömmigkeit auf dem Gebiete der Askese geleistet hat, hält keinen Vergleich aus mit dem, was die Geschichte der christlichen Askese uns darbietet. Der Grund dieses Unterschiedes ist leicht zu entdecken. Auf christlichem Boden wurde die Askese auch Gegenstand des Gesetzes, der Vorschrift, aber daneben war sie Sache des Einzelnen, der dieser Welt zu entfliehen suchte und einer höheren gleichgeartet zu werden, durch Abtödtung alles irdischen Begehrens. Ganz anders steht die Sache auf dem Boden des Judenthums. Hier handelt es sich nicht darum, dass sich der Einzelne dieser Welt entziehe, dazu ist, wie wir sahen, das Jenseits viel zu wenig eine religiös-sittliche Grösse, sondern darum, dass das Volk durch Beobachtung gewisser Normen seine Absonderung von den übrigen Völkern bekunde. Das Princip und damit auch die Schranke der jüdischen Askese, ist klar ausgesprochen Apocal. Baruch 48 23 in den Worten: „semper beati erimus saltem in hoc quod non commisti sumus cum gentibus“. Sie war nicht eigentlich Einzelaskese, sondern Collectivaskese des Vol-

kes[1], und diese Grenze ist nur in geringem Maasse überschritten worden. Nichts ist charakteristischer für die Ethik des Spätjudenthums als gerade diese Erscheinung. Einerseits wurde das ganze Gesetz mehr oder weniger in asketischer Weise beobachtet, d. h. man dachte bei der Ausübung der Gesetzesvorschriften in erster Linie daran, durch eine Leistung sich ein Verdienst im Blick auf die zukünftige Welt zu erwerben. Auch Vorschriften wie das Sabbatgebot wurden in diesem Sinne, nach ihrer absondernden, belastenden Seite, gewerthet und ausgedeutet[2]. Ein Beweis, dass man vom Gesetz, wenn es wenigstens unter den höchsten religiösen Gesichtspunkt gestellt wurde, eigentlich nichts mehr für die Gegenwart, sondern allein für die Zukunft etwas erwartete. Andererseits aber wollte man von eigentlicher und energischer Weltflucht nichts wissen, weil eben die Zukunftshoffnungen, die man hegte, zu einer solchen kein genügendes Motiv boten.

Suchen wir kurz zusammenzufassen, was sich uns aus unseren bisherigen Untersuchungen ergeben hat.

Wir bemerkten, dass das Heilsgut der Propheten eigentlich einen Complex von Gütern darstelle. In noch höherem Grade gilt dies von dem des Spätjudenthums, und zwar treten hier die eigentlich religiösen Momente, die bei den Propheten so stark ausgeprägt waren, eher zurück. Die messianischen Erwartungen der apocalyptischen Zeit stellen sich uns dar als ein vielgestaltiges schwankendes Gebilde, in dem Himmlisches und Irdisches wirr durcheinander geht. Weil der Verlauf der Geschichte das gehoffte Heil nicht

---

[1] Eine andere Auffassung von der jüdischen Askese siehe bei Baldensperger, „Selbstbewusstsein Jesu“, S. 107 f.

Vgl. in Betreff von asketischen Neigungen im Judenthum Baldensperger, l. c., S. 109, Anm. 1 und dazu Henoch 108 7. Test. XII. Patr., Test. Isaschar 2. Die Fleischessünden galten den Juden als die heidnischen Sünden κατ' ἐξυχήν, vgl. Sibyll. Weissagungen, B. IV, v. 23 ff. Ueber jüdische Ascese s. auch Riggenbach, die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde. Theol. St. u. Krit. 1893. H. 4. S. 649 ff.

[2] Vgl. hierüber besonders Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah, 1884, S. 9 ff. 12 f.

brachte, griff man hinüber ins Jenseits und liess dadurch eine ganz neue Gedankenwelt in den Gesichtskreis der Frommen treten. Jedoch der Gedanke an die nationale Verherrlichung blieb in demselben das dominirende Motiv. Neben der Reflexion auf die Zukunftsgeschicke des Volkes ging freilich die auf das jenseitige Geschick des Einzelnen her, aber unsicher und untergeordnet. Es fand wohl eine Vertiefung des Jenseitsgedankens von diesem Standpunkte aus statt, allein sie hatte keine Kraft, ethisch zu wirken.

Mit dieser Unsicherheit und Beweglichkeit in der Auffassung des Heilsgutes contrastirt merkwürdig die Sicherheit und Fixität in der Bestimmung des Heilsweges. Das Gesetz ist der allein feste und schliesslich Alles beherrschende Punkt in der Gedankenwelt Israels. Mag nun der Einzelne in's Auge gefasst werden oder das Volk, mag die Heilszeit vom nationalen Standpunkte als Rachezeit über die Feinde Israels oder vom metaphysischen als Zeit der völligen Palingenesie aller Dinge in Betracht gezogen werden, das Gesetz genügt immer; das Gesetz, diese irdische Gemeinschaftsnorm, führt zu Allem.

Man pflegt vom starren Festhalten Israels an seinem Gesetze zu reden, allein täuschen wir uns nicht darüber: Dies Festhalten am Gesetz ist im Grunde doch etwas Grossartiges, ein Zeichen der ganz einzigartigen sittlichen Gesundheit Israels. Die furchtbarsten Schicksalsschläge vermochten es nicht in die Bahn der sittlichen Skepsis zu drängen, eben so wenig aber der Verzicht auf das Diesseits in die der Weltflucht. Israel blieb seinem Genius, seiner historischen Aufgabe treu. Politisch hatte es, seine frommen Kreise wenigstens, die Welt geräumt, theologisch auch gewissermassen, aber seine Ethik räumte die Welt nicht. Indem es an seinem ganzen Gesetze festhielt, fuhr es fort zu proclamiren, dass Gerechtigkeit und Liebe, deren Geltendmachung ja die wahrhaft unsterblichen Theile des Gesetzes intendirten, die Beziehungen der Menschen zu einander beherrschen sollen zum Preise dessen, der seine Sache mit der der Liebe und Gerechtigkeit identificirt hat. Freilich die

Art, wie die Frommen Israels ihr Gesetz ausüben, raubt dieser Verkündigung jede Kraft. Davon, dass ihre Gesetzesbeobachtung einer Aufhebung des Gesetzes eigentlich gleichkommt, haben sie keine Ahnung. Sie merken nicht, dass, indem sie die grossen sittlichen Grundsätze der Gottes- und Nächstenliebe unter einem Wust von leeren Formen begraben, sie ihr Gesetz zur Mumie machen, es aus der Reihe der geschichtlichen Grössen, die in umfassendem Maassstab die Welt beeinflussen können, streichen. Israel hält an seinem Gesetze fest, es wird aber auch von seinem Gesetze festgehalten. Dasselbe verzäunt ihm den Weg des sittlichen Fortschrittes, und seine Werthung als messianischer Heilsweg hemmt die Entwickelung der Ethik in der Richtung nach dem sittlichen Individualismus hin.

Nichtsdestoweniger hat Israel durch sein Festhalten am Gesetz der Zukunft mehr vorgearbeitet als durch seine apocalyptischen Erwartungen. Diese mochten ihm momentan Trost gewähren, allein sie entfremdeten ihre Gläubigen der Welt, ohne ihnen wirklich im religiösen Sinne eine neue Welt zu eröffnen.

Wir sagten: es ist ein Zeichen der sittlichen Gesundheit Israels, dass es an seinem Gesetze festhält. Und doch, wenn wir andererseits wieder den Unterschied zwischen dem Ziel betrachten, zu welchem das Gesetz eigentlich führen will und allein führen kann, und dem, zu welchem es die Frommen jener Zeit wollten dienen lassen, so muss uns diese Gesundheitserscheinung selbst fast anormal vorkommen und gewisse Krankheitserscheinungen des sittlichen Lebens würden uns fast natürlicher dünken. Wenn das höchste Heilsgut ein rein zukünftiges ist und zwar ein solches, das über den Grenzen der Erfahrungswelt drüben liegt, wenn das sittliche Wirken der Frommen den Zweck hat, ihnen dies Gut zu verschaffen, warum dann nicht das Mittel dem Zwecke gleichförmig machen und sich entschieden der Weltflucht zuwenden? In der Thatsache, dass Israel diesen Weg nicht betreten hat, kommt einerseits der höchste Vor-

zug seiner Ethik und andererseits die Schranke seines religiösen Erkennens und Empfindens zum Ausdruck.

Es genügt für unseren Zweck, kurz darauf hinzuweisen, dass die Entwickelung der spätjüdischen Messiaserwartung der eben beschriebenen der Auffassung des höchsten Heilsgutes durchaus parallel geht.

Der Messias der älteren Prophetie war vorwiegend eine ethische Idealgestalt. Er incarnirte gleichsam in seiner Person das Heil der gehofften Zukunft nach seinen verschiedenen Seiten hin. Dieser ganz irdische Messias wurde zuletzt in der Apocalyptik — ihren Höhepunkt erreicht diese Umformung in den Bilderreden des Henoch — zu einem präexistenten Himmelswesen. Dass er dadurch an religiös-ethischem Gehalte nichts gewinnt, liegt auf der Hand. Er ist ethisches Ideal, aber durchaus im Sinne der gesetzlichen Frömmigkeit. Es heisst von ihm, „dass in ihm der Geist derer wohnt, die in Gerechtigkeit entschlafen sind“ (Henoch 49 3), also der Geist der treuen Gesetzesfrommen. Er ist, wenn der Ausdruck gestattet ist, der Schutzpatron der Gesetzestreue. Dem entspricht durchaus der Zweck seines einstigen Kommens. Er wird erscheinen, nicht um ein eigentlich religiös höheres Heilsgut zu offenbaren, noch einen höheren Heilsweg, sondern um Gericht zu halten und zwar wesentlich ein Völkergericht[1], in dem die Gemeinde der Gesetzestreuen siegen wird. Von dieser Richtergestalt nicht weit entfernt steht die des Rächers, wie er bei IV. Esra in der Adlervision und bei Baruch in der Cedernvision auftritt. Einerseits erhebt sich also das Bewusstsein Israels zur Idee eines völlig überirdischen Messias, der in ganz jenseitigen erdfernen Regionen zu Hause ist und den Blick seiner Gläubigen zu Sphären erhebt, angesichts derer irdische Hoffnungen und Gedanken durchaus zurücktreten sollten,

[1] Die Bilderreden Henochs sind im Grunde nichts Anderes als grosse Gerichtsschilderungen, in denen die Hoffnung auf den Sieg der Frommen über ihre irdischen Feinde das dominirende Motiv ist, vgl. Henoch 38 53 7 62 13 63 7.

und andererseits empfindet man es durchaus nicht als etwas mit seinem überirdischen Charakter unvereinbares, dass er schliesslich doch in erster Linie das ganz irdische Gut der Rache Israels an seinen Feinden bringt.

So tritt es auch am Messiasbegriff des Spätjudenthums deutlich hervor, wie wenig sein Jenseits in Wahrheit ein Jenseits ist, im religiös-ethischen Sinne nämlich.

Wie die Geschichte der Heilsideale in jener Zeit, so ist auch die der Messiasidee nicht eigentlich eine Entwickelung, sondern ein Aufeinanderthürmen verschiedener Vorstellungen, die theils einen irdischen Charakter an sich tragen, theils einen überirdischen. Aber die letzteren haben keine Kraft, die ersteren zu überwinden, weil der ganze Jenseitsbegriff des Spätjudenthums der religiösen Basis ermangelt, nicht auf einer Vertiefung des Gottesbegriffes beruht, weil die jenseitige Welt für die apocalyptische Frömmigkeit schliesslich doch nichts Anderes ist als der über den Grenzen der Erfahrungswelt gesuchte Abschluss des Diesseits.

Es ist gewiss von Interesse, den Eintritt der verschiedenen Vorstellungen vom Heilsgut und vom Messias in das geschichtliche Leben zu constatiren, aber wichtiger noch ist es, sich der Resultatlosigkeit dieser ganzen Aufeinanderfolge bewusst zu werden. Dieselbe hat ihren tiefsten Grund nicht in einer ultraconservativen Tendenz der jüdischen Theologie, die kein einmal erfasstes Theologumenon aufzugeben im Stande ist, sondern, wie wir es soeben ausgesprochen, darin, dass die späteren „transcendenten“ Vorstellungen keine innere Kraft haben, die früheren irdischen zu überbieten.

Israel stand, man möchte sagen, zwischen Himmel und Erde. Es erwartete von seiner Gesetzestreue in der Zukunft Alles, in der Gegenwart nichts, oder doch nur Geringes. Es blickte auf das Jenseits und wurde doch nicht jenseitig, es blieb am Diesseits haften und kehrte doch dem Diesseits den Rücken. Jahrhunderte lang hatte der Messianismus, jene eigenthümliche Verbindung von Wirken und Hoffen,

um ein irdisch-religiöses Heilsgut gerungen. Zur Zeit des Auftretens Jesu scheint Israel entfernter als jemals davon, sei es der einen, sei es der anderen Seite desselben theilhaftig zu werden. Seine Zukunftshoffnungen führen uns in eine Traumwelt. Das unterscheidet den Traum von der Hoffnung, dass diese in irgend welcher Weise schon einen Anfang des Besitzes voraussetzt, der Traum dagegen richtet sich auf das, wozu in der Wirklichkeit keine Brücke führt: Israel träumt von Weltherrschaft, und doch fehlt ihm alle und jede Vorbedingung, sie zu erlangen; Israel träumt von einer himmlischen Welt und doch fehlt ihm der himmlische Sinn, der uns hier auf Erden schon zu Bürgern derselben macht. Der Traum, eben weil er keinen Anhalt in irgend einer äusseren oder psychologischen Wirklichkeit hat, ermangelt der Beständigkeit, und so wogten denn auch die verschiedensten Träume in der Seele der Frommen Israels durcheinander, ohne die Kraft zu besitzen, seine Ethik nachdrücklich zu beeinflussen.

Wer diese neu gestalten will, der muss es lehren, entweder ein Gut allein zu begehren: diese Welt — dann muss er als Politiker und Kriegsmann auftreten — oder jene Welt, dann muss er ein Prediger der Weltflucht sein, oder aber das für sein Bewusstsein bisher so unauflösliche In einander der sittlichen Güter zu entwirren, eines über alle Anderen zu stellen und die Anderen nach ihrem relativen Werthe zu schätzen, die zwei Dinge zu sondern, die bisher im Messianismus zu einer ununterschiedenen Einheit verknüpft gewesen waren: religiöses Heil und irdisches Heil.

Der bisherige Messianismus barg eigentlich einen doppelten Messianismus in sich: einen irdischen und einen himmlischen, um es kurz auszudrücken. Ist die Zeit gekommen, wo sie rein auseinandertreten werden, um innerlich versöhnt neben einander herzugehen? Wenn ein gotterkorener Retter Israels kommt, was wird er bringen? Eine Reduktion der sittlichen Güter auf eines alle Anderen Verschlingendes oder jene harmonische Hierarchisirung

derselben, zu der es das israelitische Bewusstsein niemals hat bringen können?

Was wird er bringen? so mochte jene Zeit fragen, und die unsrige, die der historischen Gestalt jenes Gotterkorenen gegenübersteht, frägt immer noch: Was hat er im Grunde bringen wollen? Möchte es uns vergönnt sein, zur Beantwortung dieser Frage einen bescheidenen Beitrag zu liefern.

Anmerkung zu Abschnitt I. C.

Die im Vorgehenden vorgetragene Ansicht über die Apocalyptik und ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung Israels steht in so diametralem Gegensatze zu der von Baldensperger in seinem „Selbstbewusstsein Jesu" aufgestellten (Vgl. gegen ihn Hilgenfeld, Ztschr. für wiss. Theol. 1888, IV, jüdische Apocalyptik und Christenthum, Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatze zum Judenthum S. 30 Anm. 1., für ihn, Jacob, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz, Göttingen 1893, S. 7. u. Staerk, in der Rencension der angef. Schrift Bousset's in Hilgenfeld's Ztschr. für wiss. Theol. 1893, II, S. 310 ff.); dass ich nicht umhin kann mich mit dem Standpunkte dieses verdienstvollen Forschers zusammenhängend auseinander zu setzen.

Seine Ansicht lässt sich folgendermassen zusammenfassen: Er geht aus von dem Gottesbegriffe des Spätjudenthums, den er einen abstracten und deterministischen nennt. Beide Ausdrücke scheinen mir unglücklich gewählt zu sein. Abstract soll wohl so viel heissen als weltfern, also gewissermassen deistisch angehaucht, deterministisch kann man aber doch den Gottesbegriff selber kaum nennen, höchstens die Anschauungsweise betreffs des Handelns Gottes, etwa in dem Sinne, dass dasselbe nach einem festen vorgefassten Plane verlaufe. Jedenfalls ist aber deterministisch kein Gegensatz zu religiös, wie Holsten (Biblisch. theol. Studien IV, Ztschr. für wiss. Theol. 1891, S. 420 f. Anm. 1) mit Recht bemerkt. Wie dem

auch sei, an die Idee dieses fernen, unthätigen Gottes knüpft B. in etwas unsicherer Weise S. 57 den Nomismus an. Man habe nicht mehr an die Bundeszusage Gottes glauben können, und desshalb sich bemüht durch peinliche Gesetzescasuistik das Heil zu verdienen.

Diesem Moralismus gegenüber soll nun die Apocalyptik eine religiöse Reaction darstellen. Zwar trägt sie den deterministischen Charakter des Gottesbegriffes, den sie hervorgerufen hat, selbst an sich, allein sie stillt doch das Sehnen der Seelen nach Gott, sie eröffnet die Aussicht auf Vereinigung mit ihm in der jenseitigen Welt, und das Gesetz mehr oder weniger bei Seite liegend lassend, deutet sie einen andern, besseren Heilsweg an, der im Glauben an die Bundesverheissung Gottes besteht.

Auf diese Weise sucht B. zwei zu einander in innerem Gegensatze stehende Gedankenkreise zu entdecken, wo doch in Wahrheit nur ein, innerlich wie äusserlich wohl zusammenhängender sich uns darbietet.

Was hat es zunächst mit diesem weltfernen, abstracten, deterministischen Gotte auf sich? Es liegt ja auf der Hand, dass der noch immer etwas anthropomophe Gott der älteren Zeit später, und zwar unter persischen Einflüssen zum Theil, und vielleicht auch unter griechischen, einen jeder Annäherung an das menschliche Wesen enthobenen Character annahm, und desshalb auch nur durch Mittelwesen mit der Welt verkehrte. Allein man darf die Bedeutung dieses theologischen Gedankenkreises nicht überschätzen. Im Grunde genommen ist der Gott des Spätjudenthums nicht erhabener über die Welt, und der Welt nicht ferner als der der Propheten. Worin liegt, wenn man den Kern der Sache in's Auge fasst, der Unterschied? Warum geht der Gott der Propheten in seinem Volke aus und ein, wie B. sich ausdrückt? Einfach aus dem Grunde, weil das Verhalten dieses Volkes ein wechselndes ist. Bald ist dasselbe frömmer, bald gottloser, desshalb muss auch das Verhalten Gottes wechseln. Er hat Verschiedenes bei seinem Volke zu thun, bald zu strafen, bald zu belohnen,

jedenfalls stets es durch milde oder strenge Heimsuchungen zuzubereiten auf das künftige Heil. In der Zeit der Apocalyptiker aber ist das Volk, im Grossen und Ganzen betrachtet, aus jenem Wechsel zwischen Treue und Untreue heraus in einen Zustand bleibender Gottwohlgefälligkeit getreten. Nun sollte eigentlich das Ende des geschichtlichen Waltens Gottes eintreten, denn der unwandelbaren Gesetzestreue gebührt der Lohn des messianischen Heils. Aber merkwürdiger Weise tritt dies Heil nicht ein, im Gegentheil, die Gemeinde der Frommen wird mit Schmach und Unheil überhäuft. Aus dieser Thatsache nun folgert die Reflexion der Frommen, dass ein geheimnissvoller Plan sich vollziehe, der zwar von Gott gewollt ist, bei dessen Ausführung aber doch gewissermassen die Welt widergöttlichen Mächten überlassen bleibt. Am Ende natürlich wird Gottes Gerechtigkeit um so herrlicher hervorbrechen, seine Gläubigen verherrlichen, seine Feinde zu Schanden machen.

Es handelt sich also eigentlich gar nicht um eine Entfernung Gottes aus der Welt, sondern nur um eine Entfernung desselben aus der Gegenwart, nicht um eine permanente, religiös-metaphisische Trennung von Gott und Welt, sondern im Grunde nur um eine zeitweilige.

Trotz des Engelhofstaates, trotz Memra und Schechina, ist der Gott des Spätjudenthums der Welt noch eben so nahe wie der der Propheten. Israel ist seiner gewiss durch das Gesetz[1], und sein ganzes Interesse concentrirt sich, wenn der Ausdruck gestattet ist, auf die Gemeinde der Frommen,

[1] Ueber die anthropomorphistischen Anschauungen der Juden betreffs des Interesses Gottes für das Gesetz, ja seiner Unterwerfung unter das Gesetz, vgl. Edersheim, l. c. II, S. 16.

Vgl. auch Wagenseil, Tela ignea Satanae, Altorf 1681, S. 181: Gott klagt mit Löwengebrüll über die Zerstörung des Tempels und die Zerstreuung seines Volkes, vgl. Weber, System des altsynagogalen palästinensischen Theologie, 1880, S. 154.

Vgl. auch Jubiläen 2 (citirt nach der Uebersetzung Dillmann's in Ewald's Jahrbüchern III, S. 88f.), wo der Sabbath auch als den Engeln vorgeschrieben gilt.

und ihr Heil. Er ist kein seinem Wesen nach verborgener Gott, er verbirgt sich nur eine Zeit lang, ehe er das thut, was er nun noch allein zu thun hat, nämlich Israel zu verherrlichen.

Die Wurzel des Gedankens, dass Gott sich von der Welt zurückgezogen habe, was er ja mehr nur scheinbar und vorübergehend thut, ist also zu suchen in der Ueberzeugung, dass wo Gesetzesgerechtigkeit ist, dass da auch Heil eintreten muss — er soll im Grunde nur das erklären, was dieser Ueberzeugung zu widersprechen scheint —, es hängt also auf das Engste zusammen mit dem festen Glauben an den nomistischen Heilsweg. Und zwar hat dieser Glaube, in dem er die Geschichte, sofern sie ein den Frommen verständliches Walten Gottes ist, still stellte, und vor der Endzeit gewissermassen ein gottverlassenes Interregnum eintreten liess, jenen Gedanken hervorgerufen, nicht umgekehrt.

Der Glaube an den nomistischen Heilsweg ist aber zugleich der Nerv der Apocalyptik. Von Anfang bis zu Ende ist diese nichts Anderes als eine Rechtfertigung des Axioms: wo Gesetzestreue, da messianisches Heil. Man staunt, wenn es bei B. heisst, das Gesetz gehe in der Apocalyptik ziemlich leer aus! Für Esra IV und Baruch muss er diese Behauptung selbst einschränken, aber ist denn etwa bei Daniel, Henoch und in der Assumptio das Gesetz vergessen?

Schon die Thatsache, dass der Mann unter dessen Namen die erste Apocalypse, die „magna charta“ der ganzen Apocalyptik, erscheint, ein Heros der peinlichsten Gesetzestreue ist, genügt um den Geist dieses ganzen Schriftthums zu kennzeichnen. Aber, sagt B., es ist doch nirgends etwas von jener unerquicklichen Casuistik zu entdecken, die den Rabbinismus characterisirt. Freilich, aus einfachen Gründen. Erstens ist das Gesetz in so hohem Grade ein geschlossenes Ganze für jene Zeit, dass man zwischen seinen grossen Grundprincipien und deren Anwendung im Einzelnen gar nicht mehr unterscheidet, und andererseits befanden sich die Apocalyptiker in der Lage, Israels Heiligthümer den Angriffen des Heidenthums

gegenüber vertheidigen zu müssen. Diese richteten sich aber gegen die Grundlagen der israelitischen Religion. Man steht mitten im Gegensatz zwischen Monotheismus und Idolatrie, ganz von selbst erscheint da der Kampf, den man führt, in erster Linie als der Kampf um den Glauben an einen Gott, aber mit diesem höchsten und erhabensten Theile des Gesetzes hängt alles Uebrige unauflöslich zusammen, und rückt einem Gegner gegenüber, der nicht nur etwa untergeordnete Theile des Gesetzes negiert, sondern das Höchste und Heiligste, was es enthält, erst recht in das ideale Licht, das von diesem Höchsten ausstrahlt.

Und wo ist denn in ernsthafter Weise von einem anderen als dem nomistischen Heilswege die Rede? Dass der sittliche Lebenswandel mit dem Ausdruck Glaube bezeichnet wird, wie es namentlich in Esra 4 einigemal der Fall ist, bedeutet doch nur, dass er unter dem Gesichtspunkte der treuen Gesetzesbeobachtung aufgefasst wird. Ebensowenig darf man die Askese in geschlechtlichen Dingen und ähnliche Züge in Gegensatz zum Gesetz stellen. Diese ganze Tendenz ist letztlich nichts Anderes als eine so ängstliche Gesetzesbeobachtung, dass schliesslich der gesetzliche Fromme gewisse an sich erlaubte Handlungen ganz meidet, um nur nicht die Uebertretungen zu begehen, die sich an dieselben knüpfen könnten.

Baldensperger hat den messianischen Charakter des Gesetzes verkannt, und desshalb auch verkannt, dass die Apocalyptik nichts anderes ist, als die aus demselben gezogene Consequenz.

Er hat ferner den religiösen Werth der apocalyptischen Jenseitstheologie durchaus überschätzt. Sie hat das religiöse Empfinden weder reiner noch tiefer gemacht, und die Ethik in keinerlei Weise nachdrücklich zu bestimmen vermocht.

Auch der ganzen Construction der Entwickelung der Messiasidee bei B. kann ich nicht beistimmen. Er lässt die Messiaserwartung bis auf die Zeit des Auftretens Christi hin immer bedeutsamer, und zugleich immer transcendenter werden, während sich dann, nachdem dieselbe durch den Messias-

anspruch eines Gekreuzigten discreditirt worden, das Interesse der Schriftgelehrten und der frommen Kreise von ihr abwendet. Zu solchen Behauptungen fehlen uns aber durchaus die nöthigen Grundlagen. Die wenigen apocalyptischen Schriften, deren Datirung dazu eine unsichere ist, genügen nicht. um sie zu stützen. Es ist doch wohl wahrscheinlich, dass die Assumptio Mosis dem Jahre 6 p. Chr. angehört (vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II S. 630 ff. u. Dillmann Art. Pseudepigr. in Herzog's Realencyclopädie). In diesem Falle aber haben wir eine vorchristliche Apocalypse ohne Messias, und damit ist die Symmetrie der Construction B. zerstört. Jedenfalls enthalten die Messiaserwartungen jener Zeit, wie sie auch gestaltet sein mögen, keine Zukunftskeime. Diese liegen ausschliesslich in jenen Ansätzen zur Vertiefung des Jenseitsgedankens und jenen Zweifeln am nomistischen Heilswege, die aber, wie oben berührt, sich zum Geiste der Apocalyptik gegensätzlich verhalten, wenn sie auch in die Apocalypsen Eingang gefunden haben.

C. A. WAGNER'S BUCHDRUCKEREI, FREIBURG I. B.